

Border Crossings

Explorations of an Interdisciplinary Historian

Festschrift for Irving Hexham

edited by
Ulrich van der Heyden
and Andreas Feldtkeller



Franz Steiner Verlag 2008



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-515-09145-9

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.

© 2008 Franz Steiner Verlag Stuttgart

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Druck: Printservice Decker & Bokor, München

Printed in Germany



1c 2009-13079

Andreas Heuser

„SEITENPFADE DES ANDERSSEINS“ – KULTURWISSENS- SCHAFTLICHE ERKUNDUNGEN IM WERK BREYTEN BREYTENBACHS

DAS FREMDE VERTRAUT MACHEN UND DAS VERTRAUTE ZUM RÄTSEL

Immer wieder sind es Literaten, deren Sprachfindungen kulturwissenschaftliche Neuorientierungen mit vorbereiten oder ihnen gar Ausdruck verleihen. Solche Neuansätze haben in den letzten Jahren nicht nur die Literaturwissenschaft, sondern den gesamten Reigen der Geistes-, Geschichts- und Sozialwissenschaften erfasst. Dieses Szenario betrifft den Zerfall der großen „Meistererzählungen“, die einst das methodische Inventar und die Theorieinhalte der einzelnen Disziplinen bestückten. Diese sind im Zuge der Postmoderne einer Vielzahl von „*cultural turns*“ gewichen. Da sich diese kulturwissenschaftlichen „Wenden“ zuerst im Bereich der anglo-amerikanischen Kulturanthropologie abzeichneten, sind auch im deutschen Sprachgebrauch Begriffe wie *linguistic* oder *postcolonial turn* oder auch *translational turn* inzwischen geläufig. Diese *turns* oder wissenschaftlichen Wenden sind, wie ich meine, recht produktiv, denn sie üben neue Blickrichtungen ein, sie brechen einen etablierten Methodenkanon auf und erschließen bisher unbeachtete Theoriefelder. Vor allem ermutigen ihre Forschungsansätze auch zu disziplinären Grenzüberschreitungen. Die Kompetenz, die sich aus der Beantwortung einer Fragestellung ergibt, erweist sich mit anderen Worten auch daran, ob sie sich interdisziplinär aufgeschlossen zeigt.¹ Die Literaturwissenschaftlerin Toni Morrison legt nun die eingangs dargelegte Behauptung nahe, dass insbesondere Autoren zu Neuorientierungen in der Erforschung kultureller Phänomene anregen. In einer hastig anmutenden, beinahe atemlosen Aneinanderreihung von Attributen heißt es bei der Trägerin des Literaturnobelpreises von 1993:

„Schriftsteller und Schriftstellerinnen gehören zu den sensibelsten, intellektuell anarchischsten, repräsentativsten und gründlichsten Künstlern. Der Test für ihr Können ist die Fähigkeit, sich etwas vorzustellen, was sich außerhalb ihres eigenen Ichs befindet, sich das Fremde vertraut zu machen und das Vertraute zum Rätsel. Die Sprachen, die sie benutzen,

1 Als grundlegende Einführungen in Neuansätze in den Kulturwissenschaften eignen sich Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hrsg.), *Konzepte der Kulturwissenschaften*, Stuttgart 2003 und Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2006.

und der soziale und historische Kontext, in dem diese Sprachen von Bedeutung sind, offenbaren indirekt und direkt dieses Können und seine Grenzen.“²

Toni Morrison bemüht den kreativen Prozess des Schreibens gewissermaßen um „Landkarten einer kritischen Geographie“³ zu entwerfen und diese Karten dazu zu benutzen, neue Räume für Entdeckungen und intellektuelle Abenteuer zu betreten. Inspirierende Erkundungen dieser Art stellt auch das literarische Werk von Breyten Breytenbach an.

SEITENPFADE DES ANDERSSEINS

Der Schriftsteller und Maler Breyten Breytenbach, 1939 als Sohn einer burischen Familie geboren, zählt zu den sensibelsten Kunstschaffenden des Südlichen Afrika. Die literarische Theorie, die dem Schaffen von Breytenbach zugrunde liegt, scheint insbesondere darin zu liegen, Erinnerungsräume des Vergangenen sichtbar zu machen. Ein Musterbeispiel dafür findet sich in einem autobiographischen Bericht, der 1999 in deutscher Übersetzung als „Mischlingsherz. Eine Rückkehr nach Afrika“ erscheint. In diesem Bericht zeichnet Breytenbach Alltagsbegegnungen auf, die aus den Zeiten des Übergangs von der Apartheid zur Demokratie stammen. Breytenbach war, im Gegensatz zu seinem Bruder, der eine hohe Position im Sicherheitsapparat des Apartheidregimes innehatte, in der Anti-Apartheid-Bewegung aktiv und lebte seit 1961 im Pariser Exil. 1975 wurde er während eines heimlichen Aufenthaltes in Südafrika aufgespürt und schließlich sieben Jahre inhaftiert, angeklagt wegen terroristischer Handlungen. Nach seiner Freilassung lebte Breytenbach seit 1982 erneut in Paris. „Dies war schon immer ein gewalttätiges Land“ – diese traurig-nüchterne Feststellung findet sich wiederholt in seinen Reisebeschreibungen. „Schreiben ist eine Tätigkeit, die nach Eintritt des Todes stattfindet, ein Seufzer der Reue.“ Erst jetzt, um die Mitte der 1990er Jahre, „da die Zeit fortgegangen ist“, so meidet er vielsagend die Nennung der Apartheidära, wagt er sich in seine südafrikanische Heimat zurück.⁴ Es ist eine vorübergehende „Rückkehr nach Afrika“. Breytenbach durchwandert die Landstriche seiner Jugend, er porträtiert außergewöhnliche Menschen wie faszinierende Landschaften mit zum Teil traumhaften Beimischungen. Ganz offenbar ringt er mit einer Erfahrung der Entfremdung, die mitunter die Züge der Verzweiflung trägt: „Ich kenne dieses Land. Und doch bin ich ein Fremder. Ich war zu lange fort. Ich muss einen Weg finden, um unter seine Haut zu gelangen.“⁵

Im ausgesprochenen Sinne Toni Morrisons, „das Fremde vertraut zu machen und das Vertraute zum Rätsel“, entführt er durchaus in Abgründiges. Immer wie-

2 Toni Morrison, *Im Dunkeln spielen. Weiße Kultur und literarische Imagination. Essays*, Reinbek bei Hamburg 1994, S. 37.

3 Ebenda, S. 23.

4 Breyten Breytenbach, *Mischlingsherz. Eine Rückkehr nach Afrika*, München, 1999, S. 9.

5 Ebenda, S. 46.

der vergegenwärtigt Breytenbach im Akt des Notierens und Skizzierens die Erinnerungslandschaft jener Epoche, die der Apartheid voraus lag. Gegenüber dem mancherorts in seiner Heimat noch vorfindlichen Spuk der Rassentrennung fördert er Episoden von marginalisierten Lebenserfahrungen ans Tageslicht. Breytenbachs letzter Ansporn ist es, so vermerkt er mit wunderbarer Prosa an anderer Stelle, „versunkene *homelands* der Phantasie und der Erinnerung“⁶ zu bebildern.

Breytenbachs „Rückkehr nach Afrika“, so wird zunächst deutlich, erkundet Vergangenheit in räumlichen Koordinaten. Bemerkenswerterweise greift er mit seiner Erwähnung von *homelands* einen verfemten Begriff aus dem Lexikon der Apartheid auf, der sich dem Freigeist der Phantasie eigentlich entgegenstellt. Denn das technokratische Projekt der Apartheid fand sein Sinnbild in den sog. *Bantu areas*, jenen *homelands* und *Bantustans*, die sich als klar umrissene Einsprengsel – einem Flickenteppich gleich – innerhalb des südafrikanischen Staatsterritoriums eingekreist wieder fanden. Sie symbolisieren eine Raumpolitik, deren Ziel darin bestand, vermeintliche kulturelle Einheiten einzufrieren, Identitäten zu vereindeutigen und sie ein für allemal festzuschreiben. Gleichwie um gegen solche Assoziationen aufzubegehren, vielleicht auch um politisch besetzte Begriffe bewusst umzuwidmen, nimmt sich Breytenbach vor, „Seitenpfade des Andersseins“⁷, so vermerkt er an anderer Stelle, zu begehen – „Seitenpfade des Andersseins“, die durch die Faktizität der Apartheid verstellt wurden. Daher durchstreift er Gedächtnisräume, die die Erinnerungswelt von Zeitzeugen weit übersteigen. Um seine Erinnerungsarbeit auszubreiten, wühlt Breytenbach im kulturellen Gedächtnis eben jener Zeit, die der Apartheid voranlag:

„Es war einmal vor langer langer Zeit... Fangen nicht alle Geschichten so an? Ist eine ‚Geschichte‘ nicht der Versuch, die Zeit in einem Augenblick des Beginns anzuhalten und von dort in eine andere Richtung zu lenken?“⁸

Die Spuren nach „versunkenen *homelands* der Phantasie und der Erinnerung“ aufzunehmen heißt Spielräume der Geschichte aufsuchen. Breytenbach will das geschichtlich Geronnene durch die Kraft der Imagination in den Zustand des noch nicht ausgerichteten Werdens versetzen. Dabei lotet er die Vielstimmigkeit von Räumen aus:

„Wir sollten deutlicher den Kurs und das Territorium des *métis* definieren, des *baster*, des Bastards, des Hybriden, des Kreolen – (wir sollten deutlicher) die ‚Kolonien der Reflexion‘ identifizieren, die Schranken, die Grenzen der Integration. Sind diese Spannungslinien“,

6 Ebenda, S. 216.

7 Breyten Breytenbach, *Revolutionäre Bastarde. Gedanken zur Identität von Afrikaanern und Afrikanern*, in: *Lettre International*, 44, 1999, S. 35–38, hier S. 35. Breytenbach fügt sich damit in einen Literatenkreis ein, der auch anderswo durch gedächtnispolitische Anreize gekennzeichnet ist, vgl. insgesamt Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Beck: München 1999.

8 Breytenbach, *Mischlingsherz...*, a.a.O., S. 201. Die Formulierung verweist auf Benjamins geschichtsphilosophische Thesen.

so fährt er fragend fort, „Ränder der Kreativität oder Barrieren des Ausschlusses?“⁹ Breytenbachs literarische Rückkehr nach Afrika, dies wird mit diesem längeren Zitat deutlich, zehrt vom begrifflichen Inventar verschiedener *cultural turns*. Er verbindet die postkoloniale Rede von kultureller Hybridität mit dem Gedächtnisdiskurs und bedenkt vor allem Raumkategorien. Wenden wir uns den ansichtig werdenden Raumbegriffen zu (wobei die Metapher der Grenze später noch einmal zum Thema werden wird). Auffällig ist, dass Breytenbach mit seinem Appell, Geschichte neu zu lesen, insbesondere territoriale Raumbegriffe abwägt. Gerade diese Raumbegriffe lagen, wie wir sogleich sehen, der weltanschaulichen und administrativen Architektur der Apartheid zu Grunde. Breytenbach mischt Raumbilder, die sich in so manchen jüngsten Veröffentlichungen zu kulturwissenschaftlichen Neuorientierungen geradezu ausschließen! Zur Debatte stehen hier im Wesentlichen die wissenschaftsgeschichtlich ältere Konzeption von Raum als Behälter oder Container und das derzeit vorherrschende relationale Raumverständnis, d.h. die Theorie der sozialen Produktion von Raum durch lokale *agency*. Die Container-Theorie von Raum kartiert räumliche Konstellationen mit Hilfe von Ein- und Ausgrenzungslinien, sie errichtet „Schrannen“ und markiert Territorien als statische Behälter, die ausgestattet sind mit unverrückbaren kulturellen Beständen.

Dem relationalen Raumverständnis hingegen geht es darum, die Veränderbarkeit von Raum durch gesellschaftliches Handeln herauszukehren. Doris Bachmann-Medick zu Folge ist die Container-Vorstellung des Raums ein-für-allemal abgestreift und ersetzt worden durch ein Verständnis, das Raum durch Beziehungen, durch soziale Praxis herstellt:

„Raum gilt also längst nicht mehr als physisch-territorialer, sondern als relationaler Begriff. Für den *spatial turn* wird nicht der territoriale Raum als Container oder Behälter maßgeblich, sondern Raum als gesellschaftlicher Produktionsprozess der Wahrnehmung, Nutzung und Aneignung, eng verknüpft mit der symbolischen Ebene der Raumrepräsentation (etwa durch Codes, Zeichen, Karten).“¹⁰

Neuerdings gibt es Einspruch aus soziologischer Sicht, diese klassisch gewordene Trennung zwischen physischem und sozialem Raum vorzunehmen. So spricht sich Markus Schroer für eine, wie er es nennt, „komplette und umfassende Raum-analyse“ aus. Gegen die Aufrufe, von einem Container-Modell auf das relationale Raumverständnis umzustellen, betont er die Materialität der Orte und macht aufmerksam auf die konkret vorliegenden Raumverhältnisse. Die

„materielle Seite des Raums darf in einer soziologischen Raumanalyse nicht unberücksichtigt bleiben, wenn man sich nicht allein auf die soziale Herstellung des Raums kaprizieren will. Es geht nicht nur darum zu sehen, wie der Raum sozial hergestellt wird, sondern auch darum zu berücksichtigen, was der Raum selbst vorgibt.“¹¹

9 Ebenda, S. 216 (meine Hinzufügung – A. H.).

10 Bachmann-Medick, *Cultural Turns...*, a.a.O., S. 292.

11 Markus Schroer, *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*, Frankfurt 2006, S. 177–178.

Schroer verabschiedet also die Behälterauffassung des Raums nicht einfach, sondern befragt sie auf ihre Konsequenzen hin. Es geht ihm nicht darum, Raumkonzepte gegeneinander auszuschließen und den *einen* Raumbegriff als normativ vorzustellen. Vielmehr gibt es ein „räumliches Prinzip des Nebeneinanders“, wie er es nennt!¹² Es gibt also verschiedene Raumbilder und verschiedene Raumkonzepte, die gleichzeitig bestehen und die unterschiedliche Funktionen und Zwecke bedienen.

Offenbar kommt Breytenbachs Ansatz dem Prinzip des Nebeneinanders von Raumvorstellungen nahe. Dass es ihm nahezu unmöglich erscheint, die Vorstellung von Raum als Behältnis abzulegen, ergibt sich einerseits ganz plastisch wohl aus seiner biographischen Erfahrung der Jahre währenden Gefängnishaft und andererseits aus der jüngeren Politikgeschichte Südafrikas. Dem System der Apartheid lag die Container-Theorie von Raum zugrunde. Erklärter Maßen bestand die Raumpolitik der Apartheid-Strategen darin, territoriale Schranken zu errichten und auf Jahrzehnte die Möglichkeit einer kulturellen Osmose auszuschließen. Dies kommt im sog. Tomlinson-Bericht von 1955, einem Gründungsdokument der Apartheid, zum Ausdruck. Der Tomlinson-Bericht ist das Werk einer Regierungskommission, die gesellschaftliche Entwicklungstrends begründen sollte. Es handelt sich um die Kurzfassung eines umfangreicheren *policy*-Papiers, das zwischen 1950 und 1955 zu den sog. *Bantu areas* erstellt wurde. Benannt nach dem Vorsitzenden der Kommission legt er bis in einzelne Details die anzustrebende Politik der Apartheid fest. Auch die ideologischen Grundlagen der Rassentrennung werden dargelegt.¹³

Der Tomlinson-Bericht entwirft ein historisches Langzeitgedächtnis des Kulturkontakts in Südafrika, dessen narrative Linien auf eine Trennung von Bevölkerungsgruppen hinzielten. Die Politik der Apartheid setze, so das Selbstbild, diese Prozesse der Scheidung lediglich fort und radikalisiere den Vorgang der kulturellen Separation bis in den individuellen Nahbereich menschlicher Beziehungen.¹⁴ Die Begründung dieser Apartheid setzt ein kulturelles Ungleichgewicht voraus. Der Tomlinson-Bericht behauptet ein evolutionäres Kulturgefälle, das von Zivilisation zu Primitivität abfällt. Die Errichtung klarer Grenzen zwischen beiden Kulturstufen sei vonnöten, so wird argumentiert, um die zivilisatorische Überlegenheit der europäischen Minderheitskultur in Südafrika gegenüber einer als „barbarisch“ eingestuften Mehrheitsgesellschaft nicht zu verunreinigen. Die Grenzziehung markiert gleichsam einen Kampf der Kulturen *avant la lettre*:

12 Ebenda, S. 179.

13 Union of South Africa (Hrsg.), Summary of the Report of the Commission for the Socio-Economic Development of the Bantu Areas Within the Union of South Africa, Pretoria, 1955.

14 Der Tomlinson-Bericht gibt vor: „Racial relations in South Africa are characterised by the fact that they are, to a very large extent, based on the principle of ‘segregation’, ‘separation’, ‘apartheid’, as far as both general and more personal relationships are concerned. The pattern has become traditional and is accepted as self-evident by the vast majority of the European population.“ (Union of South Africa, Summary of the Report..., a.a.O., S. 17)

„(T)he Bantu who are in all stages of transition from barbarism to civilisation, with the masses still on the far side of the dividing line, could absorb the European minority with the consequent total collapse of culture, and even relapse to the lower cultural level of the majority“.¹⁵

Die Ideologie der Apartheid wendet die Container-Vorstellung des Raums in Reinform an. Grenzziehungen sichern hier Identitätszuschreibungen; sie stellen Wechselwirkungen an den Grenzen still, um eine vermeintlich homogene zivilisatorische Identität zu garantieren und vor Anschlägen einer „barbarisch“ erachteten Mehrheitskultur zu schützen. Binäre Identitäten werden zementiert, kulturelle Differenz wird – etwas pathetisch formuliert – heraus gehämmert auf dem Amboss einer rassistischen Machtpolitik.

Breytenbach negiert nicht einfach die vormalige Definitionsmacht der Apartheidideologie über Grenzen und Identitäten – und er weiß um die langfristig wirkende Gedächtnispolitik, die aus der Zeit der Rassentrennung in das neue Südafrika hinein ragt. Wenn er jedoch dazu anregt, die Territorien des *métis* zu identifizieren, provoziert er implizit gegen räumliche Abgrenzung und soziale Ausgrenzung. Er durchbricht eine Apartheid-Geschichte der territorialen Beschneidung und möchte identitätsbildende Landschaften der Diffusion beschreiben. „Was ich schreiben will“, umreißt er die Handlungsebene genauer, „ist die Durchdringung, Erweiterung, das Scharmützeln, das Verbinden, Vermischen, die Trennung und die Neugruppierung von Menschen und Kulturen.“¹⁶ All dies bezeichnet die soziale Veränderbarkeit von Raum und weist auf kulturelle Praktiken hin, durch die sich soziale Beziehungen neu gestalten. Im Wesentlichen nimmt er damit die Konzeption eines relationalen Raumverständnisses auf.

Sodann verknüpft Breytenbach Kategorien von (relationalem) Raum und von Identität und zielt auf die Identität des *baster*, also auf das „Mischlingsherz“, wie der Titel seines Erzählbandes ausweist. In einem Beitrag zur europäischen Kulturzeitschrift *Lettre Internationale* umkreist Breytenbach etwas umfassender das Verständnis der Kreolität, des Hybriden, des Bastards – ebenfalls eines im ehemals gültigen Kanon der Rassentrennungspolitik höchst anstößigen Denkens: „Wie bildet sich die Identität des Bastards heraus?“, fragt er.

„Durch Vermischung, durch Andersmachen, durch schmerzhaft oder angenehme oder beschämende Übergänge vom Bekannten ins Unbekannte, durch Intervenieren zum gegebenen Zeitpunkt, durch Bewegung, durch Weiterreisen, durch das Lesen des Windes, durch Konfrontation, auch durch Kampf und Konflikt.“¹⁷

Die Schlussbemerkung Breytenbachs berücksichtigt stärker als bisher die Perspektive von Macht. Politische Macht kann – wie in der Apartheid geschehen – der Entfaltung einer kreolischen Identität Grenzen setzen, sie kann Übergänge wie Transferprozesse abschließen und Bewegung beschneiden. Allerdings ist es kaum

15 Union of South Africa, Summary of the Report..., a.a.o., S. 9.

16 Breytenbach, Mischlingsherz..., a.a.O., S. 46.

17 Breytenbach, Revolutionäre Bastarde..., a.a.O., S. 38.

zu übersehen, dass die Orientierung an Konflikt oder an Widerstand bei Breytenbach eine identitätspolitische Spielart unter manch anderen bleibt. Mithin relativiert er zu großen Teilen die Bedeutung der Apartheid im Bewusstsein des *baster*. Zieht man ein Zwischenfazit, wird man sagen können, dass Breytenbach territoriale wie relationale Raumvorstellungen anwendet. Er rettet damit die Vielstimmigkeit von Geschichte gegenüber der eindimensionalen Apartheid-Lesart von Gedächtnis.

VERSUNKENE LANDSCHAFTEN DER PHANTASIE UND DER ERINNERUNG

Der Sprachfindung Breytenbachs, die dazu ermutigt, die „versunkenen *homelands* der Phantasie und der Erinnerung“ zu betreten, geht es nicht allein darum, die Gedächtnisgeschichte gegen den Strich der Apartheid zu bürsten. Die Speerspitze seines Arguments richtet sich also nicht ausschließlich gegen die Ideologie der Apartheid – Breytenbach begeht die „Seitenpfade des Andersseins“ auch, um möglichen Amnesien der gegenwärtigen Gesellschaftspolitik im „neuen“, demokratisch regierten Südafrika zuvorzukommen!

Zunächst einmal fügt sich Breytenbachs Plädoyer, „versunkene“ Erinnerungslandschaften aufzusuchen, in einen kulturellen Diskurs im neuen Südafrika ein, der von vorne herein gedächtnispolitisch angelegt ist. Gedächtnis, dies ist in kulturwissenschaftlicher Sicht inzwischen unumstritten, zählt zu den Grundpfeilern in der Ausbildung von individueller und sozialer Identität. In sozial-struktureller Hinsicht begleitet Gedächtnispolitik den Zusammenfall wie den Wiederaufbau von sozialen Systemen; es verbindet sich historische Repräsentation mit der gesellschaftlichen Konstruktion von Wissen. Rückblickend auf das vergangene Jahrzehnt war das Ringen um Vergangenheit die Schlüsseldimension in der politischen Imagination einer nicht-rassistischen Gesellschaft. Im Überblick erscheint die bisherige Gedächtnispraxis in Südafrika, aus meiner Sicht, von verschiedenen Varianten kollektiven Bekennens gekennzeichnet zu sein, die allesamt die euphorischen Züge von Meistererzählungen tragen. Kurz erinnert sei an die beiden bedeutsamsten Formen der Gedächtnispraxis, die den politischen Diskurs der unmittelbaren Post-Apartheid-Ära bestimmten: die Wahrheits- und Versöhnungskommission inszenierte zwischen 1995 und 1998 Täterbekenntnisse und den Versöhnungswillen von Opfern der Apartheid auf der Bühne eines öffentlichen Tribunals; die Proklamation einer Regenbogennation Gottes schloss die Überzeugung von den kulturgeschichtlichen Leistungen aller Traditionen des Landes ein, die nun gleichberechtigt nebeneinander zur Geltung kommen sollten. Ihre derzeit politisch korrekte Version dreht sich um eine sog. „Afrikanische Renaissance“.¹⁸

18 Zur Gedächtniskultur in Südafrika vgl. Sarah Nutall/Carli Coetzee (Hrsg.), *Negotiating the Past. The Making of Memory in South Africa*, Cape Town 1998.

Die „Afrikanische Renaissance“ zielt darauf ab, die Identität der Mehrheitsbevölkerung zu stärken und setzt auf eine wirksame Doppelstrategie: sie verbindet afrikanistische Argumente mit Erzähltraditionen des *struggle discourse*. Zum einen also stattet der herrschende Zeitgeist die politische Kultur mit Versatzstücken eines „afrikanisch“ identifizierten Kulturerbes aus; „Afrikanische Renaissance“ bringt einen Ethnonationalismus hervor. Zum anderen belebt sie afrikanisches Selbstbewusstsein mit der dominanten Erinnerung an die heroisierte Epoche des Widerstands gegen die Apartheid wie auch gegen die davor liegende koloniale Herrschaft. Zudem birgt die Gedächtnisrhetorik der „Afrikanischen Renaissance“ nicht selten essentialistische Zuschreibungen, d. h. sie favorisiert erneut einen Kulturbegriff, der Kultur als in sich homogene Einheit versteht, die, um ihre Authentizität zu behaupten, es mit historisch auffindbaren „alten“ Traditionen zu inventarisieren gilt.¹⁹

Diesem Gedächtnisrahmen entzieht sich Breytenbach. Selbstkritisch blickt er auf die Identitätspolitik im Südafrika der Apartheid zurück: „In der Welt, in der ich aufwuchs ... operiert man gern mittels Unterscheidungen“, hält er fest. „Dinge auseinanderzuhalten bedeutet, sie in einer bestimmten Ordnung aufzureihen. Ordnung setzt Hierarchie voraus.“²⁰ Dem hält er die Möglichkeiten der Polyphonien entgegen. Um den Drang zur kulturellen Hegemonie zu unterwandern, wälzt er die bestehenden Kategorien um. „Meine Sprache erzählt vom Verlust der Reinheit. Ich vermenge Europa, den Orient und Afrika in meinen Adern ...“²¹ Kurzum, Breytenbachs „Mischlingsherz“ ist eine deutliche Kritik an etwaigen kulturalistischen Zuschreibungen. Worauf es ihm ankommt ist, einen Raum von Diffusion in den Blick zu bekommen, der die einmal erstarrten sozialen Beziehungen der Apartheid aufweicht. Er will verflüssigen, was verfestigt ist.

Ferner belastet Breytenbach das hermeneutische Instrumentarium, welches der Diskurs um die „Afrikanische Renaissance“ ausgebildet hat, nämlich seine Liaison mit dem *struggle discourse*.²² Breytenbach, dessen Biographie durch den *struggle discourse* selbst mit geprägt ist, stellt einige methodische Anfragen, die im wesentlichen drei Kriterien der historischen Aufarbeitung benennt: der *struggle discourse* richtet sich a) aus am Gegensatz von (illegitimer) Macht und Widerstand, d. h. er erzählt *Black* oder *African History* als Gegengeschichte, die in Polaritäten aufgeht. Geschichte wird erzählt nach der Ordnung eines „Davor“ und eines „Danach“, bedient die Gegenüberstellung von „Tätern“ und „Opfern“.

19 Im Sinne eines kritischen Überblicks über den derzeitigen, von afrikanischer Renaissance bestimmten, Gedächtnisdiskurs in Südafrika vgl. Andreas Heuser, *Memory Tales. Representations of Shembe in the Cultural Discourse of African Renaissance*, in: *Journal of Religion in Africa*, 35/3, 2005, S. 362–387.

20 Breytenbach, *Revolutionäre Bastarde...*, a.a.O., S. 35.

21 Breytenbach, *Mischlingsherz...*, a.a.O., S. 212.

22 Vgl. zu den Grundlagen historischer Aufarbeitung im *struggle discourse*, Minkley, Gary/Rassool, Ciraj, *Orality, Memory, and Social History in South Africa*, in: Nutall/Coetzee, *Negotiating the Past*, 1998, S. 89–99.

Dementsprechend ordnet der *struggle discourse* b) Geschichte anhand einer Chronologie des politisch-instrumentalen Widerstands und Protests (also von formalen, institutionalisierten afrikanistischen Parteien und Gewerkschaften). Wir erinnern uns, dass für Breytenbach Konfrontation, Kampf und Konflikt nur denkbare, keinesfalls allein bestimmende Handlungsmöglichkeiten des *métis* sind. Revolutionär sein bedeutet ihm hingegen, Ambivalenzen zu ertragen, zu immer neuer Selbsterfindung gezwungen zu sein. Explizit kritisiert Breytenbach das durch den *struggle discourse* angeregte Identitätsmodell der „Afrikanischen Renaissance“ in seinem Beitrag über „Revolutionäre Bastarde. Gedanken zur Identität von Afrikaandern und Afrikanern“ in *Lettre International. Renaissance* erscheint ihm wie ein „optisches Kaninchen aus dem Zylinder, der in Afrika nie getragen wurde. Als Predigt über Afrikas verlorene Größe und Reinheit und Vitalität soll es den schwarzen Sektor der Bevölkerung mobilisieren.“ Insofern ist solcherart strukturierte Geschichte und Erinnerung weniger an der Frage kultureller Kreolität interessiert. „Ich glaube, dass unsere Vergangenheit und unsere Gegenwart weit inniger vermischt sind, als diese Antagonismen uns glauben machen wollen.“²³

Gemeinsam mit dem *struggle discourse* erhebt Breytenbach c) die Alltagsgeschichte zur Norm, wie sie in der mündlichen Überlieferung von Zeit- und Augenzeugen aufscheint. Oralität verbürgt die vermeintliche Authentizität der Erinnerung (und wird über den Erkenntniswert schriftlicher Quellen und des Archivs gestellt). Breytenbachs Rückkehr jedoch gräbt tiefer, als es kollektive Zeitzeugenschaft eines *struggle discourse* zuließe. Er greift in einen Raum der Phantasie und Imagination aus, gräbt die „Seitenpfade des Andersseins“ aus, wie sie „vor langer langer Zeit“ begehbar waren. „Ich bin der Afrikaander, meine Oma war eine Sklavin ... mein Cousin ist Madegasse.“ Er erzählt vom Unbekannten, Bekanntes fließt ins Unbekannte, die Geschichte des Enteignens und Plünderns vermischt sich mit Entdeckung und Zustimmung. „Ich bin ein holländischer Bastard, mein Vater ist Franzose, und meine Mutter ist eine Khoi. Jedes Grab in dieser violetten Erde ist ein Ort des Exils.“ Breytenbach bleibt eine unabhängige Stimme, die sich abwägend verhält zur Sprache der *political correctness* im neuen, demokratischen Südafrika. Die ausgebleichenen und vielleicht auch verkannten Landschaften der Imagination und der Erinnerung, die er zu bereisen vorhat, verführen zur Subversion auch afrikanistisch-nationalistischer Versprechen. „Die einzige Abstraktion“, erläutert er einem Gesprächspartner während seines Heimaufenthalts, „für die es für mich noch zu kämpfen lohnt, ist eine Gemeinschaft des Verstehens.“²⁴

23 Breytenbach, *Revolutionäre Bastarde...*, a.a.O., S. 36.

24 Breytenbach, *Mischlingsherz...*, a.a.O., S. 212.

LEERSTELLE RELIGION

Eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit dem ansonsten kritisch beäugten Gedächtnis- wie Geschichtsprojekt des neuen Südafrika aber findet sich im Feld der Religion, genauer: in der Vermeidung der Thematik von Religion. In der Protest- und Widerstandsgeschichte des *struggle discourse* etwa bleiben religiöse Themen unterbelichtet – und auch Breytenbach hinterlässt eine empfindliche Leerstelle bei seiner „Rückkehr nach Afrika“! Dies allerdings steht im Kontrast zur Identitätskonstruktion, wie sie charakteristisch für die Apartheidära war. Schon in den Gründungsakten des Systems der Apartheid erscheint Religion alles andere als eine Marginalie. Im oben erwähnten Tomlinson-Bericht figuriert Religion als ein wesentlicher Bestandteil der von der Apartheid imaginierten zivilisatorischen Differenz. Der Tomlinson-Bericht führt das Christentum in seiner protestantischen (holländisch-reformierten) Version als Differenzkriterium von Zivilisation zu Barbarei noch vor rassistischen Kriterien an.²⁵ Womöglich zieht diese historische Hypothek eine literarische Abschottung Breytenbachs nach sich, so dass sich sein Aufruf, in längst „versunkene *homelands* der Phantasie und der Erinnerung“ einzutreten, das Feld der Religion nicht einbezieht.²⁶

Zugleich aber reiht sich die Beobachtung einer Vernachlässigung der religiösen Dimension in die weitere kulturwissenschaftliche Debatte ein, deren Klaviatur Breytenbach so trefflich bedient. Die Kulturwissenschaftlerin Doris Bachmann-Medick stellt in ihrer hervorragenden Darstellung verschiedener *cultural turns* eine fragwürdige Tendenz fest, dass nämlich in der kulturwissenschaftlichen Theoriebildung „die Bedeutung und Triebkraft des Religiösen bisher auffällig untergewichtet worden ist“.²⁷ Das literarische Können eines Breytenbach könnte dieser Tendenz gut entgegen steuern. Denn es geht ihm in „Mischlingsherz“ um den Bericht seiner Rückkehr nach Afrika, bei dem er kulturelle Praktiken und Wahrnehmungsformen wie z.B. „Beschreiben“ und „Vergleichen“, „Beobachten“ und „Darstellen“ und „Inszenieren“, die allesamt zum Gegenstandsbereich gerade auch religionswissenschaftlicher Fragestellung gehören.

Insbesondere eignet sich Breytenbachs oben kurz erwähnte Metapher der Grenze zur Illustration. Gerade in ihr fließen erneut territoriale wie relationale Raumvorstellungen ineinander, was Breytenbachs Raumdiskurs kennzeichnet. Handelt es sich bei der Grenze um eine scharfe Trennungslinie, ist sie eine Grenze, die übertreten werden kann? Ermöglicht sie Religionsvergleiche? Handelt es sich womöglich um eine räumliche Zone, gekennzeichnet mit Rändern der Krea-

25 Union of South Africa, Summary of the Report, a.a.O., S. 18–19. Das Apartheidregime erhob das Christentum zur staatsragenden Religion.

26 Die Leerstelle betrifft die religiöse Topographie Südafrikas. Breytenbach ist ansonsten keineswegs unsensibel gegenüber Theologie und Religion im Allgemeinen. In anderen Werken geht es zentral um die Frage nach Gott bei der Herausbildung von Personalität. „Am Anfang ist Gott“, so beginnt er etwa den Bild- und Textband: Alles ein Pferd (Köln 1989, S. 11). Näherhin entfaltet der Text buddhistische wie christliche Motive.

27 Bachmann-Medick, Cultural Turns..., a.a.O., S. 208, mit Fokus auf postcolonial studies.

tivität, Schauplatz von religiöser Erneuerung, an der mehrere religiöse Welten fusionieren? Entwickelt sich der Grenzbereich zu einem Terrain des interkulturellen Austauschs, einem Terrain, das unerwartete Kontakte zulässt und gegenseitigen Austausch? Der Historiker Karl Schlögel beschreibt die Grenze im Sinne einer solchen Kontaktzone, die eine Diffusion von Weltbildern zulässt.

„Grenzen“, formuliert Schlögel, „(sind) bevorzugte Orte: hier kann man Durchmischungsprozesse, Transferprozesse, Amalgamierungen studieren, aus denen gewöhnlich etwas Neues hervorgeht. Die Grenze bietet einen Erkenntnispunkt besonderer Qualität.“²⁸

Die Anregung aus dem Werk Breytenbachs, die topographische Aufmerksamkeit auf die Grenze zu legen, bietet also durchaus relevante Ausgangsfragen, um die vielschichtige Religionskarte Südafrikas freizulegen. Die Anfertigung des religiösen Reliefs freilich überlässt er bereitwillig anderen. Zieht man seine Anregung weiter aus, dann hieße das, gründliche Grenzbegehungen vorzunehmen und sich dazu „in die Niederungen konkreter Fälle zu begeben“, wozu der kürzlich verstorbene Clifford Geertz aufruft.²⁹ Sich in den Niederungen der Religion in Südafrika zu bewegen, ist ein Irving Hexham ganz und gar nicht unvertrautes Gelände!³⁰

28 Karl Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, München 2003, S. 145. Auch Schlögel bezieht sich auf Augé und beschreibt Nicht-Orte in der Geschichte (vgl. ebenda, S. 292–303). Beide Autoren stellen urbane Transiträume dar. Hier allerdings, im Kontext des „Kriegs der Weißen“, ging es mehr um ländliche Orte, in denen sich, wenn man so will, geschichtlich heiße Sinnzonen anbahnen.

29 Hierzu motiviert Geertz in einem Beitrag zum Verständnis einer „Welt in Stücken“, um die komplexen Verflechtungen von Kulturen zu entschleiern (zitiert in: Bachmann-Medick, *Cultural Turns...*, a.a.O., S. 399).

30 Irving Hexham hat immer wieder die verschiedenen Varianten südafrikanischer Volksreligion im Blick, und zwar gerade auch die der Buren, deren Welt Breytenbach beschreibt. Bei den umfangreichen, historisch angelegten Studien, vgl. z. B.: ders., *Racism and Evangelical Missionaries. Some Examples and Questions*, in: *Missiology*, in: *An International Review*, 9/3, 1981, S. 311–321, und – gemeinsam mit Karla Poewe – *The Spread of Christianity among Whites and Blacks in Transorangia*, in: Richard Elphick/ Rodney Davenport (Hrsg.), *Christianity in South Africa. A Political, Social and Cultural History*, Oxford/Cape Town 1997, S. 121–134.